

تاریخچه فلسفه ژان پل ساتر 71 نوشته دکتر آرتور هلمز از کالج ویتون

فلسفه قرن نوزدهم از خلال آن خودِ متعالی، آن خودآگاهی چنان یکپارچه، به هستی می‌نگریست تا واقعیتی را ببیند که در تصویر خود ساخته شده است. تصویر خود به این معنی است که واقعیت از جنس ذهن یا روح است، و بنابراین ایده‌آلیسم قرن نوزدهم و سپس چیزهای دیگری را می‌بینیم که بر تجربه ملموس انسانی سازمان یافته و متحد به طرق مختلف تأکید دارند. می‌توانید ببینید که چگونه این امر برای وایتهد توسط طبیعت ذهنی خدا، همراه با تصمیمی برای رویداد جدید، که چیزها را به وحدت می‌رساند، سازماندهی شده است.

و می‌توانید ببینید که چگونه این امر برای دیویی به واسطه موقعیت مسئله، که تجربه شده است، و همه چیز را به وحدت می‌رساند، آماده برای یک تصمیم حل مسئله، سازماندهی شده است. اما وقتی به ساترتر می‌آیید، داستان متفاوت است. و اگر دوست داشته باشید، در ساترتر اوج فرآیندی را می‌بینید که ریچارد تیلور، نه ریچارد تیلور، چارلز تیلور، در کتاب اخیرش درباره خود، آن را از دست دادن خود می‌نامد.

زیرا تز تعالی نفس این است که هیچ خود متعالی وجود ندارد. هیچ هسته وحدت‌بخشی برای خود وجود ندارد که هویت پایداری داشته باشد. من خودم را با هر عمل فکری، با هر تجربه‌ای، با هر ادراک حسی خلق می‌کنم.

من خودم را خلق می‌کنم. حالا، شما می‌گویید که این ایده‌ی عجیبی به نظر می‌رسد. خوب، شاید برای ما اینطور به نظر برسد.

اما به خاطر داشته باشید که ساترتر پدیدارشناسی می‌کند. و اگر مایل باشید، این سومین دلیل انتخاب این کتاب است: این کتاب نمونه‌ای از توصیف پدیدارشناختی در عمل را ارائه می‌دهد. و همانطور که احتمالاً متوجه شده‌اید، ساترتر صریحاً با آنچه هوسرل در مورد «خود» انجام داده است، تعامل می‌کند.

هوسرل بر قصدیت آگاهی تأکید داشت. به یاد داشته باشید، این مضمون اصلی بود که از کار پدیدارشناسی او بیرون آمد. قصدیت.

او سعی کرد بررسی اشیاء خاص، یا باورها و نظریه‌های خاص، را در پرانتز قرار دهد تا ساختارهای جهانی آگاهی را بررسی کند، به طوری که آنها بتوانند به اشیاء چیزی تبدیل شوند که او شهود آیدتیک می‌نامید. کانت با استفاده از یکی دیگر از عبارات هوسرل، از آنها به عنوان اشیاء پدیداری صحبت می‌کند. یک شیء پدیداری بدیهی است که شیء‌ای است که ظاهر می‌شود.

این یک ابژه‌ی تفکر است، نه لزوماً یک موجودیت مستقل، بلکه چیزی است که مستقیماً بر آگاهی ظاهر می‌شود. بنابراین وقتی هوسرل تمام جزئیات را کنار می‌گذارد و سعی می‌کند بر ساختارهای جهانی آگاهی، بودن در جهان، آن رابطه‌ی خط فاصله بین سوژه و ابژه تمرکز کند، آنگاه آن رابطه‌ی خط فاصله به ابژه‌ی پدیداری تبدیل می‌شود. آن ساختارها، آن ایده‌ها، با استفاده از اصطلاح افلاطون، آن کلیات، به ابژه‌ی پدیداری تبدیل می‌شوند.

حال، قصدیت در تمام آگاهی ما با ارجاع به اشیاء خارجی در ارتباط است. اما اگر اشیاء خارجی در پرانتز قرار گیرند، آنچه که آنها به طور خاص هستند در تقلیل پدیدارشناختی حذف می‌شود، در این صورت قصدیت

به جای آن به اشیاء پدیداری معطوف می‌شود، که هوسرل سعی در توصیف آنها دارد، و البته توصیف او از عمل قصدیت است. این امر کلی است که برجسته‌ترین نمود را دارد.

حالا سارتر دارد پدیدارشناسی می‌کند. او یک پدیدارشناس وجودی است. بنابراین می‌توان پیش‌بینی کرد که او به نوعی خود متعالی علاقه‌ای ندارد، و نخواهد داشت تا بتواند یک بنیادگرایی جدید برای نجات علم از گرایش‌های نسبی‌گرایانه‌اش ارائه دهد.

دغدغه او را در مورد مبانی علم به خاطر داشته باشید. او قرار نیست مانند هایدگر باشد که به پدیدارشناسی وجود انسان، دازاین به عنوان کلیدی برای درک زمین، یعنی خود هستی، پردازد. او قرار است به پدیدارشناسی وجود انسان به خاطر خود وجود انسان پردازد، تا به درک روشن‌تری از این ویژگی‌های جهانی وجود انسان، یعنی هستی در یک خط تیره، دست یابد.

اما با رد هرگونه من متعالی، تنها چیزی که برای او باقی می‌ماند تا بر آن تمرکز کند، قصدیت به معنای دقیق، کلمه است. خواهید دید که او می‌گوید آگاهی چیزی جز قصدیت نیست. چیزی جز، اگر دوست دارید، آگاهی‌ای که به اشیاء معنا می‌دهد یا به آنها اشاره می‌کند، نیست.

می‌بینی؟ آگاهی یعنی اشاره کردن، ارجاع عمدی به اشیاء. برای اینکه بفهمید چرا اغلب گفته می‌شود هوسرل به ما می‌گوید که قصدیت یک عمل معنابخش است. عمل معنابخش

نه در درجه اول به این معنا که ما درباره معنای زندگی یا معنای یک رویداد سیاسی صحبت می‌کنیم، بلکه به این معنا که به آن شیء توجه می‌کنیم، روی آن تمرکز می‌کنیم. آن را برای خود حاضر می‌کنیم. بنابراین آن چیز به یک شیء پدیداری تبدیل می‌شود، که برای من معنا دارد، نمی‌تواند برای یک لحظه هم آزاردهنده باشد.

من آن را با عمل عمدی به وضعیت پدیداری می‌کشم. و با معنا بخشیدن به آن، در واقع برای من معنا پیدا می‌کند. حال، این بدان معناست که خود، خود، چیزی جز عمل آگاهی نیست.

و او این را در جای دیگری، در یکی از آثار کوچکش، «احساسات»، بسط می‌دهد، جایی که روانشناسی رفتارگرایانه را کاملاً رد می‌کند، که بر اساس آن، «خود» صرفاً محصول علل محیطی خواهد بود. حال، او این را نخواهد گفت. هیچ کس پس از انقلاب کانتی-کپرنیکی، که با انقلاب کپرنیکی موافق است، این را نخواهد گفت.

رفتارگرایان از نوع روشنگرانه‌ی پیشاکانتی هستند، گویی خود، دریافت‌کننده‌ی منفعل این مکانیسم‌های علت، و معلولی رفتاری است، می‌بینید. نه، بلکه او به روانشناسی ژرفا گرایش دارد. قصدمندی ویژگی انسان‌هاست. عمل بودن در جهان، نسبت به جهان، و احساسات به سادگی این را آشکار می‌کند.

احساسات دارای قصد و نیت هستند. احساسات به سمت چیزی هدایت می‌شوند، شما از آن عصبانی هستید، به آن امیدوار هستید. شما کسی را دوست دارید، برای او متأسف هستید.

احساسات، بودن ما در جهان، و واقعیت ما را آشکار می‌کند. به همین دلیل است که حتی در وحشی‌ترین رؤیای خود هم نمی‌توانید تصور کنید که سارتر با دکارت در مورد وجود جهان خارجی بحث کند. انگار می‌گوید، من استفراغ می‌کنم، پس وجود دارد.

این فقط تجربه حالت تهوع از چیزی خواهد بود، به این معنی که واقعیت بیرونی در احساس تهوع نمایان می‌شود، می‌بینید. اگر تا به حال دچار دریازدگی شده باشید، منظوری را می‌فهمید. در مورد واقعیت دنیای بیرونی یا دنیای درونی، هرگز شکی وجود ندارد.

بنابراین، به موجب قصدیت عاطفه، هستی ما هستی برای چیزی است، هستی در ارتباط با جهان. اصطلاح اساسی «من» نیست، بلکه «من آن» است. نه فاعل، بلکه فاعل-خط تیره-مفعول.

این خلاصه‌ی مطلب است. دکارت هنوز از روم متنفر بود، چرا که آن را امری وهم‌آلود می‌دانست. پس، این مضمون و نحوه‌ی ارتباط آن با هوسرل است.

«دوباره آن را خواهید دید. بگذارید الان این را بردارم. اگر تا به حال مقاله کوچک او با عنوان آگزیستانسیالیسم چیست؟» را خوانده باشید، دوباره آن را خواهید دید. این مقاله گاهی اوقات صرفاً با عنوان «آگزیستانسیالیسم» منتشر می‌شود. این یک سخنرانی تک‌جلسه‌ای بود. در آنجا او آگزیستانسیالیسم را اینگونه تعریف می‌کند که می‌گوید وجود مقدم بر ماهیت است.

وجود مقدم بر ماهیت است. و او به طور خاص درباره «خود» صحبت می‌کند. می‌بینی، وجود من مقدم بر هر ماهیتی است.

وجود من مقدم بر هر جوهره‌ای است. من باید طبیعت خودم، خودِ خودم را خلق کنم. هیچ من متعالی وجود ندارد.

در آن مقاله است که او به داستایوفسکی استناد می‌کند: اگر خدا مرده است، پس هر چیزی ممکن است. اما او این را از اینکه اگر خدا مرده است، پس هر چیزی ممکن است، به این جمله بسط می‌دهد که اگر هیچ کلیتی وجود ندارد، پس هر چیزی ممکن است. اگر هیچ خود متعالی وجود ندارد، پس هر چیزی ممکن است.

چون هیچ نقطه مرجع ثابتی، هیچ موجودیت ثابتی، هیچ ساختار جهانی ثابتی از خود وجود ندارد. می‌بینید فقط قصد و نیت است. بنابراین هر چیزی می‌تواند ممکن باشد.

ما باید معانی، ارزش‌هایمان و دنیایمان را خلق کنیم. خب، ببینیم، این موضوع به صورت سیستماتیک‌تری بسط داده شده، شاید بهتر باشد آن را کنار بگذارم. این موضوع در اثر اصلی او، هستی و نیستی، به صورت سیستماتیک‌تری بسط داده شده است.

. آثار آنجاست

این شاهکار فلسفی اوست، اگر بخواهید، این سیستم است. و در آنجاست که او به صراحت دیالکتیکی را که به خاطر آن شناخته شده است، بسط می‌دهد، دیالکتیکی که به نظر می‌رسد یادآور رابطه ارباب و بنده هگل است. دیالکتیک ارباب-بنده.

چیزی که از قبل در (l'aussoir) خود (است) و self برای poursoir، حالا، اصطلاحات، خیلی ساده خودش هست (است. و شما به راحتی می‌توانید ببینید که اگر قصد و نیت، یک شیء را به یک شیء پدیداری، یک شیء برای من، تبدیل کند، او می‌خواهد بگوید که هر شخصی در جهان که به لحاظ معنایی، درگیر شدن در هر شخص یا شیء دیگری، با آن مرتبط است، به دنبال این است که آن شخص را بخشی از آنچه برای من است، قرار دهد، و سعی می‌کند آن را به یک شیء پدیداری تبدیل کند. نمایشنامه معروف او (خروج ممنوع) No Exit).

فکر کنم قبلاً از شما پرسیدم چند نفر «خروج ممنوع» را خوانده‌اند و پاسخ ناامیدکننده‌ای دریافت کردید. این بی‌فرهنگ‌های بی‌سواد. خب، می‌بینید، در آن اتاق که این سه نفر نمی‌توانند از آن فرار کنند، یکی شروع به تلاش برای ارتباط با دیگری می‌کند، اما به آن شکل برای من، این یک رابطه‌ی گفتگویی «من-تو» نیست که به دو نفر احترام بگذارد، بلکه به معنای دستکاری یا سلطه‌گری است.

به همین دلیل است که در «هستی و نیستی»، وقتی درباره جنسیت صحبت می‌کند، همیشه مازوخیسم یا «سادیسیم مطرح است، می‌بینید». برای من «موضوع اصلی است. و همین امر در نمایشنامه او، «مگس‌ها که نسخه‌ای از درام قدیمی یونانی درباره اورستس است، شاهزاده‌ای که به کاخی که در کودکی در آن بزرگ شده بود بازمی‌گردد، و غیره و غیره نیز صادق است.

و حالا مادرش بعد از کشتن پدرش با کس دیگری ازدواج کرده است، و او البته توسط یک خدمتکار برای نجات جان‌ش پنهان شده بود، و حالا او یک مرد جوان بالغ است و برمی‌گردد و آن در کوچک را در دیوار کاخ می‌شناسد، و همانطور که توجهِش را به آن معطوف می‌کند، عمدی بودن، او می‌گوید، این در من است که قبلاً از آن وارد و خارج می‌شدم، اما بلافاصله در آن عمل عمدی اشاره به آن در، برای او معنا پیدا می‌کند. آن در مال او می‌شود، و در قصر مال او می‌شود، و قصر مال او می‌شود، و تاج و تخت باید مال او باشد، می‌بینید، عمدی بودن. و بنابراین او مادرش را می‌کشد، و سپس مگس‌ها، سرنوشت‌ها، او را تعقیب می‌کنند، می‌بینی.

اما مقدم، فی‌نفسه، پس اگر مقدم شیء پدیداری باشد، فی‌نفسه مسلماً شیء نومال است، چیزی که صرفاً در خودش است. حال، دیالکتیک زمانی آشکار می‌شود که آنچه از قبل فی‌نفسه است، صرف نظر از من، به قصد و نیت من پاسخ نمی‌دهد، می‌بینید. به این ترتیب، دیالکتیکی به دست می‌آورد که صرفاً دیالکتیک داشتن نیست، بلکه دیالکتیک رد کردن و انکار کردن نیز هست.

حال، آن دیالکتیک «بی‌هدف-بی‌هدف»، او در رابطه با چیزهای بی‌پایان در هستی و نیستی توضیح می‌دهد. و یکی از چیزهایی که او آن را در موردش به کار می‌برد، البته، فهم دانش است. ما این را در نیچه، در هایدگر، از نظر گرایش پسامدرن مشاهده می‌کردیم.

و به همین ترتیب، او می‌گوید، دانستن، شیوه‌ای از بودن ما در جهان است. بدیهی است که این نقطه شروع است، زیرا دانش شیوه‌ای از قصدیت است. قصدیت، بودن ما در جهان است.

دانستن چیزی، یک عمل عمدی است. اشاره به چیزی دارد. حالا، نکته او این است که به واژگان توجه کنید. زیرا شما همان واژگان را در کتاب «تعالی نفس» می‌بینید.

برای خودش، برای خودش، بله، این خود بی‌محتوا است، هیچ ذاتی برای خود ندارد. این با نبودن در خودش. بوده است. بله.

چگونه بنده به عنوان یک بنده هویت دارد، چگونه به عنوان یک بنده وجود دارد؟ با ارباب نبودن. چگونه ارباب به عنوان یک ارباب هویت دارد؟ با بنده نبودن. این هویت از طریق چیزی غیر از خودش نبودن به دست آمده است.

بنابراین با آگاهی از چیزی غیر از خودم، اکنون خودم را می‌بینم. وجود خودم را به عنوان آن دیگری درک می‌کنم. حال، وقتی رابطه ارباب و بنده را می‌بینید و آن را به آن زبان می‌آورید، به نظر می‌رسد کاملاً ساده و بدیهی است.

من هستی خودم را در نبودن دیگری می بینم. حال، او در ادامه می گوید که این امر توهم داشتن دانش عقلانی عینی از چیزها دقیقاً همانطور که هستند را از بین می برد. توهم دانش روشنگرانه از بین می رود.

زیرا آنچه من می دانم همیشه به عنوان آنچه که نیست شناخته می شود. اگر من در مورد آن به خودی خود صحبت می کنم، آنچه می دانم این است که برای خودم نیست، برای دیگری است. بنابراین آنچه من می دانم چیزی جز آنچه قصد می کنم، آنچه منظورم است، نیست.

هیچ چیز جز آنچه برای من هست. پس هستی من وجود دارد که غیر از آن است، و نیستی آنچه در خود هست. و خوب، عنوان کتاب چیست؟ هستی، برای خود، یافتن هستی ام در رابطه با دیگران، هستی و نیستی.

مورد آخر، خود فی نفسه، که چیزی جز آنچه برای من هست، هستی و نیستی، نیست. بنابراین، در تلاش برای تعیین سبک روشنگری، اینکه این چیست، در تلاش برای تعیین جوهره آن، تمام کاری که من در واقع انجام می دهم تعیین این است که آن برای من چیست و نه چیز دیگری. بنابراین دانش بازنمایی پذیر نیست.

از نقد اول کانت از دکارت خارج شوید. دانش بازنمودی نیست. او می گوید این ابداع فیلسوفان است.

دانش صرفاً حضور داشتن برای من است، زیرا قصد و نیت چیزی را برای من حاضر می کند. دانش، قصد و نیت است. بنابراین دانش، عمل حاضر کردن چیزی برای من است.

خوب، پس می توانید ببینید که این چه بلایی سر معرفت شناسی سنتی روشنگری می آورد. آیا حرف آخر را می زنید، برای خود آن چیز؟ فی نفسه، برای خودش؟ این واقعاً تز فلسفی است که در تمام نوشته های او جریان دارد. اگر این را بفهمید، خواندن نوشته های او بسیار آسان است.

به طور نسبی، این دقیقاً مثل داستان های کمیک استریپ نیست. همیشه فقط هستی و نیستی رو اجرا کنی؟ آره، آره. نه، بذار برگردم عقب، ببینیم چی میشه.

دغدغه او ماهیت خود است. و همانند هایدگر، دغدغه او این است که بودن در جهان به چه معناست؟ دازاین، بودن در جهان. به چه معناست؟ کشف پدیدارشناختی قصد و نیت.

بسیار خوب، همه اعمال آگاهانه، اعمال ارادی هستند که به معنا اشاره می کنند. قصدیت عملی است که شیءای را به من ارائه می دهد که در غیر این صورت دقیقاً همان چیزی است که فی نفسه هست. و در عمل ارادی دانستن، آن شیء برای من همان چیزی می شود که هست.

یک فرد منزوی نیست. این من و دنیای من، درک من، دانش من است.

می بینی، همه چیز به صورت ارگانیک به هم مرتبط است. از این نظر، من. حالا، این موجودی است که می بینید، معنای خودش را خلق می کند.

هستی من. برای من. پس آن دیگری، آن فی نفسه چیست؟ خوب، چیزی جز آن چیزی که برای من هست نیست.

من چیز دیگری در مورد آن نمی‌دانم، اما این برای من بودن است. من فقط آن را به عنوان یک شیء پدیداری می‌شناسم. بنابراین از دیدگاه آگاهی ارادی، «فی نفسه» هیچ چیز نیست.

پس کل هستی و نیستی، داستان هستی و نیستی است. گرفتی؟ کارل؟ آره. آره، نکته جالب همینه

چون در هگل، این حس به شما دست می‌دهد که رابطه‌ی ارباب و بنده بالقوه یک رابطه‌ی من-تو است. که در آن «من» برای من «یک» است و «تو» برای من «دیگری». «خب؟ و آن‌طور که هگل در آن گزیده‌ای که خواندید، این را به تصویر می‌کشد، هر یک از این دو، دیگری را آن‌طور که برای من است می‌بیند.

درست است؟ خب، نکته‌ای که در مورد سارتر وجود دارد این است که این رابطه بیشتر یک طرفه است. این یک رابطه‌ی «من-تو» نیست، بلکه یک «من-آن» است. این زبان مارتین بوبر است.

این یک «من-تو» نیست، بلکه یک «من-آن» است. می‌بینی؟ پس اینکه طرف مقابل، معمولاً می‌گوییم غیرانسانی است. می‌بینی؟ اگر «فی نفسه» واقعاً یک انسان با آگاهی است، من از آگاهی طرف مقابل خبر ندارم.

من فقط می‌دانم او برای من چیست. نمی‌دانم او برای خودش چیست. و بنابراین از این نظر، شما هرگز به درون خود دیگری راه پیدا نمی‌کنید.

و تنها چیزی که دارید یک «من-آن» است. به این معنا، یک خیابان یک طرفه. حالا، او اشاره می‌کند که گاهی اوقات «من-آن»، نه، نه، «من-آن»، گاهی اوقات خود «من» به نوعی علیه شما قیام می‌کند.

«و این اتفاقی است که برای مگس‌ها می‌افتد، آنها علیه اورستس قیام می‌کنند. اما گاهی اوقات آن «من-آن» که علیه شما قیام می‌کند، شاید شخص دیگری باشد که این کار را از روی عمد و نیت قبلی خود انجام می‌دهد. اما همیشه تضاد، تضاد، تضاد، برخورد اضداد است.

مبارزه دیالکتیکی. بنابراین، در واقع، می‌بینید که سارتر یک آن‌تی‌تِز، تِز و آن‌تی‌تِز دیالکتیکی بدون هیچ سنتزی دارد. بله.

چون هیچ اصل کلی‌ای وجود ندارد. هیچ ترکیبی وجود ندارد. بله، فکر می‌کنم اگر در مورد رابطه پدر و فرزند صحبت می‌کنید، تمایل کودک این است که پدر را به عنوان یک «آن» ببیند، مخصوصاً در اوایل نوجوانی و در حین بزرگ شدن.

بله، و باید بگویم، پدر پی‌احساس معمولاً فرزند را فقط به عنوان یکی دیگر از کسانی که باید نیازهایش را برآورده کنند می‌بیند، همان‌طور که می‌بینید. به عنوان یک سرکارگر، به نوعی دیگر. اما بچه‌های من، می‌بینید این موضوع بین دانشجویان رشته مدیریت یا اساتید رشته مدیریت وجود دارد، جایی که بحث «ما» و «آنها» مطرح است.

می‌دونی، و من از حالت مفعولی استفاده می‌کنم تا جنبه‌ی غیرانسانی بودن رو بهش اضافه کنم. آره. مدیریت نیروی کار.

خب، جای تعجب نیست که سارتر، در برهه‌ای از زندگی‌اش، به نوعی با مارکسیسم فرانسوی متحد شد. می‌بینید، چون مضمون بیگانگی در هر دو جریان دارد. دیالکتیک با بیگانگی‌اش در هر دو جریان دارد.

حالا، دوباره این را بگو، من متوجه نشدم. آیا فی نفسه، درون دیالکتیک، وقتی سارتر خودش را نقاشی می کند، تقریباً حل نمی شود؟ آیا فی نفسه، به قول شما درون دیالکتیک، حل نمی شود؟ یا آن در؟ اوه. بله، می بینید فی نفسه، تا جایی که برای من ساخته شده است، من آن را برای خودم می سازم، فی نفسه چیزی کمتر از آن چیزی که برای من است، نیست.

تا جایی که به من مربوط می شه. برای همینه که چیزی نیست. شما می گید حل شده

او می گفت نفی شده. همان. خب، این برخورد از آنجا ناشی می شود که خود امر فی نفسه مقاوم است

تا جایی که یه جورایی اثر بومرنگی وجود داره. بله، آقا؟ یا توی اون سه نفر توی اون اتاق، خروج ممنوع، وقتی که نفر سومی وارد رابطه ی نوپا می شه. و با دخالت کردن و جبران کردن کسی که داره برای من می شه، اون یکی رو تبدیل به یه "برای-من" برای خودش می کنه.

بنابراین چیزی که برای من کسی بود، تبدیل به یک چیز فی نفسه می شود و «من بودن» را در خود حل می کند. دیگه نمی توانم به او دسترسی داشته باشم. می بینی؟ یا می تواند فقط به این دلیل باشد که آن شخص از من خوشش نمی آید و به صورتم سیلی می زند.

بله، آقا؟ خب، می دانید، فقط یک لحظه در مورد روابط بین فردی تأمل کنید. می بینید که توصیف چقدر واقع بینانه به نظر می رسد. به همین دلیل است که نمایشنامه ها و رمان های جذاب و تهوع آوری از آن ساخته شده است.

می بینید؟ بسیار خوب، حالا، در مقابل آن پس زمینه، تعالی آگو. تعالی آگو. و مقدمه ی ویراستار، در تنظیم زمینه در رابطه با هوسرل مفید خواهد بود.

خب، من قبلاً سعی کردم این کار را انجام دهم. باشه؟ اما در این مورد مفید خواهید بود. خود متن از صفحه ۳۱ شروع می شود.

و فکر می کنم سطرهای آغازین کم کم منطقی می شوند. برای اکثر فیلسوفان، ایگو ساکن آگاهی است. هی، این شبیه دکارت به نظر می رسد، اینطور نیست؟ ساکن آگاهی من، این خودی است که آگاهی را دارد.

(erelibness) تأیید می کنند. تجربه ملموس (erelibness) برخی حضور رسمی آن را در قلب تجربه ملموس به معنای واقعی کلمه به معنای زیسته شدن است. تجربه ملموس، زیسته شدن، معادل آلمانی تجربه ملموس است.

مفهومی که هم در آثار وایتهد و هم در آثار دیویی یافتیم. تجربه ملموس اینجاست، اگر فعل جدید را erelibness، ببخشید، وجودی شده. خب؟ تجربه زیسته، تجربه ملموس از نظر وجودی

برخی حضور رسمی آن را به عنوان یک اصل تهی وحدت بخش تأیید می کنند. وحدت بخشیدن به خود، مانند یک من متعالی. برخی دیگر، که عمدتاً روانشناسان هستند، ادعا می کنند که حضور مادی آن را به عنوان مرکز امیال و اعمال در هر لحظه از زندگی روانی کشف می کنند.

این شبیه رفتارگرایان به نظر می رسد. ما می خواهیم اینجا نشان دهیم که ایگو نه رسماً یک ساختار متعالی است و نه به طور مادی در آگاهی وجود دارد. بلکه در بیرون، در جهان است.

این یک موجود از جهان است، مانند ایگوی دیگری. هیچ روح پنهانی در درون آن پنهان نشده است. تمام آن خود «به جهان اشاره دارد».

بودن در جهان. دازاین. او به کانت اشاره می‌کند و داستان تاریخی‌ای را که با آن آشنا هستید، بنا می‌کند.

سپس در صفحه ۳۴، در پایین صفحه، او پرسشی را مطرح می‌کند که از کوگیتوی دکارت ناشی می‌شود. پایین صفحه ۳۴. آیا «من» در آگاهی خود با آن مواجه می‌شویم، توسط وحدت ترکیبی بازنمایی‌هایمان ممکن شده است؟ حال، این موضع چه کسی بود؟ کانت

منی که با وحدت ترکیبی بازنمایی‌های ما ممکن می‌شود. یا اینکه، آیا این من است که در واقع بازنمایی‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد؟ حال، اگر تمام تفسیرهای کم و بیش اجباری از «من فکر می‌کنم» که توسط پساکانتی‌ها ارائه شده و هدفشان حل مسئله وجود در واقع «من» است را رد کنیم، در مسیر خود با پدیدارشناسی هوسرل مواجه می‌شویم. بنابراین، او به هوسرل روی می‌آورد، و تلاش هوسرل برای نوعی پدیدارشناسی علمی را بررسی می‌کند.

در صفحه ۳۷، او رو به بالا می‌گوید، هوسرل پاسخ خود را می‌دهد، زیرا در تحقیقات منطقی خود مشخص کرده است که من، یک محصول ترکیبی و متعالی آگاهی است. یک محصول ترکیبی و متعالی آگاهی است. بله، قصدیت

او به ایده‌هایی در جهت پدیدارشناسی جدید و فلسفه پدیدارشناسی به موضع کلاسیک «من» متعالی بازگشت. این «من»، به اصطلاح، در پس هر آگاهی، هر پدیده‌ای را که در حوزه توجه ارائه می‌شود، روشن می‌کند. این آگاهی متعالی کاملاً شخصی می‌شود. و غیره.

کاری که سارتر در ادامه انجام می‌دهد، صرفاً رد این موضوع در بالای صفحه ۳۸ است. مسلم است که پدیدارشناسی نیازی به توسل به چنین «من» وحدت‌بخش و فردی‌ساز ندارد. آگاهی با قصدیت، از خود فراتر می‌رود. با فرار از خود، خود را وحدت می‌بخشد.

توجه کنید که او چقدر عاشق گزاره‌های متناقض است. و من فکر می‌کنم او عاشق آنهاست چون سعی دارد دیالکتیک را به تصویر بکشد. تز و آنتی‌تز.

با فرار از خودش، خودش را متحد می‌کند. بله، در نیت مندی پرداختن به چیزی جدید، من از آنچه که هستم فراتر می‌روم و به چیزی متفاوت تبدیل می‌شوم. می‌بینی؟ بله، انگار وایتهد یا دیویی می‌گفتند، هر تجربه، هر رویداد، هر مشکل، به تجربه‌ای که هسته‌ی مداوم توست، می‌افزاید.

گذشته از همه اینها، در سنت تجربه‌گرایی، هویت شخصی چه چیزی را تشکیل می‌دهد؟ اما تداوم آگاهی توسط حافظه متولد می‌شود. اما همانطور که هیوم اشاره کرد، این خاطرات اتمیستی، تکه‌تکه و شکاف‌دار هستند. بنابراین در واقع هیچ تداومی برای آگاهی وجود ندارد.

و برای سارتر، هر لحظه از قصد و نیت، جدید است. و در کانون توجه، در این تجربه جدید است که آگاهی من یک بار دیگر متحد می‌شود. بنابراین با فرار از خود، به نوع جدیدی از وحدت، خود را متحد می‌کند.

به هر نحوی، هر تجربه جدید باید با آنچه ما هستیم ادغام شود. بنابراین، در ۳۹، حدود هشت خط پایین‌تر، این آگاهی است که خود را به طور ملموس با بازی قصد و نیت‌های عرضی، که همان حفظ ملموس

و واقعی آگاهی گذشته هستند، متحد می‌کند. بله، چون نه تنها با یک تجربه جدید روبرو می‌شوم، بلکه با خاطرات گذشته‌ام نیز زندگی می‌کنم.

من به یک تجربه گذشته چنگ می‌زنم، و در نیت‌مندی نسبت به آن تجربه گذشته، می‌بینید، من در این وحدت جدید، که من، گذشته و همچنین حال، و آینده‌ای که در حال ظهور است، هستم، ادغام می‌شوم. اما من این کار را هر لحظه در من، در نیت‌مندی اکنون انجام می‌دهم. تقریباً انگار وایتهد می‌گوید، در اینجا شما ادراکات مثبت و منفی دارید.

برداشت‌های مثبتی که در تصمیم متحد می‌شوند، برداشت‌های منفی که رد می‌شوند. بسیار خوب. شما جلوتر می‌روید، و او فکر می‌کنم تا حدود صفحه ۶۰ به این موضوع می‌پردازد، اما به صفحه ۴۹ نگاه کنید و ببینید آیا این مثال کمکی می‌کند یا خیر.

آخرین سطر آهنگ ۴۸، وقتی دنبال تراموا می‌دوم، وقتی به زمان نگاه می‌کنم، وقتی غرق در تماشای یک پرتبه هستم، دیگر «من» وجود ندارد. آگاهی از اینکه باید از تراموا سبقت گرفت، وجود دارد. این چیزی است که شما از آن آگاه هستید. این چیزی است که توجه شما را متمرکز می‌کند.

به آن مربوط می‌شود. یک وحدت جدید.

در واقع، من در آن زمان به دنیای اشیا فرو می‌روم. این اشیا هستند که وحدت آگاهی مرا تشکیل می‌دهند. این اشیا هستند که خود را با ارزش‌ها و ویژگی‌های جذاب نشان می‌دهند.

اما من، خود، من ناپدید شده‌ام. اگر واقعاً روی تراموایی که باید از آن سبقت بگیرید تمرکز کنید، در آن فرآیند هیچ خودآگاهی وجود ندارد. اگر همزمان در فرآیند انجام آن خودآگاه باشید و به نمایشی که برای همه افرادی که شما را تماشا می‌کنند، می‌سازید فکر کنید، می‌بینید، آنگاه کمی خودآگاهی وجود دارد.

اما در جذب شدن در تراموا، نه. من خودم را نابود کرده‌ام. در این سطح جایی برای من نیست.

این یک اتفاق تصادفی نیست که به دلیل یک لحظه غفلت رخ دهد، بلکه به دلیل خود ساختار آگاهی اتفاق می‌افتد. متوجه شدید، ساختار آگاهی؟ در اینجا توصیف پدیدارشناختی او با تراموا نشان داده شده است. می‌بینید، که ساختار آگاهی را نشان می‌دهد. یا صفحه ۵۰، ببینیم، نه، صفحه ۶۰.

صفحه ۶۰، بیایید از آنجا شروع کنیم. «من»، صفحه ۶۰، پاراگراف کوچک، «من» همان «ایگو» به عنوان وحدت اعمال است. «من» همان «ایگو» به عنوان وحدت حالات و ویژگی‌های آگاهانه است.

تمایزی که بین این دو جنبه، یعنی «من» و «مرا»، دو جنبه از یک واقعیت، قائل می‌شویم، صرفاً عملکردی و دستوری به نظر می‌رسد. حال، در بخشی که در ادامه در مورد ساختار «اگو» آمده است، او به آن پاراگراف استناد می‌کند و می‌گوید، در واقع، «اگو» از «من» تشکیل شده است. «من» از، از، اعمال، حالات و ویژگی‌ها تشکیل شده است. اعمال، حالات و ویژگی‌ها.

بنابراین در صفحه ۶۱، او به بررسی حالات به عنوان وحدت‌های متعالی آگاهی می‌پردازد. این به صفحه ۶۸ می‌رسد، جایی که او به کنش‌ها می‌پردازد. اما برای اینکه منظور او از حالات را بفهمید، به صفحه ۶۶ نگاه کنید.

فکری یا احساسی نیست. به نوعی یک حالت ذهنی پایدار است.

و او می‌گوید که با این اصطلاح، حالت، سعی کرده‌ام ویژگی انفعال را که از نفرت تشکیل شده است، بیان کنم. شما کاری انجام نمی‌دهید، فقط نفرت می‌ورزید. این یک حالت ذهنی است.

بنابراین، وقتی به بخش اعمال در صفحه ۶۸ می‌رسید، متوجه می‌شوید که او در پایین صفحه می‌گوید، ما می‌خواهیم اشاره کنیم که عمل هماهنگ، قبل از هر چیز، یک امر متعالی است. متعالی بودن، صرفاً یک حالت ذهنی است. برای مثال، نواختن پیانو، رانندگی و اسب‌سواری را در نظر بگیرید.

اینها اعمالی هستند که در دنیای اشیا انجام می‌شوند. این تحقق عینی چیزی است. اعمال

«و او کمی با آن کار می‌کند، و سپس در صفحه ۷۱، آن را کنار هم می‌گذارد، متوجه عنوان جدید می‌شوید سرشت ایگو قطب عمل است»، «حالات و کیفیات». «هر سه و شاید بخواهید مثلاً به صفحه ۷۷ نگاهی بیندازید.

نه، ۷۶، اون بالا. پاراگراف جدید در مورد ۷۶، جمله دوم، «ایگو وحدت متعالی خودجوش حالات و اعمال است.» «خودجوش؟ بله، اگر دوست دارید، فقط اتفاق می‌افتد.

لزوماً برنامه‌ریزی شده نیست. متعالی؟ بله، چون در آن از آنچه بودم فراتر می‌روم. با بازیگری، از آنچه بودم فراتر می‌روم و به چیزی تبدیل می‌شوم که هنوز نیستم.

این یک امر متعالی، یک خود-فراروی، یک خود-فراروی قدیمی است. وحدت حالات و اعمال. وحدت خودانگیخته و متعالی حالات و اعمال.

و در مورد ۷۷، او می‌گوید، هر کسی، با مراجعه به نتایج شهود خود، که البته شهود، عمل نگریستن به ساختارهای آگاهی به شیوه‌های پدیدارشناختی است، می‌تواند مشاهده کند که آگو به عنوان مولد حالاتش داده شده است. ما در اینجا توصیفی از آگو متعالی، از آگو متعالی، نه متعالی، بلکه متعالی، ارائه می‌دهیم. تفاوت مهم.

ساختارهای پیشینی کانت است. استعلایی با تبدیل شدن به چیزی جدید، فراتر می‌رود. بنابراین، ما با این واقعیت غیرقابل انکار شروع می‌کنیم که هر حالت جدید مستقیماً به خود (آگو) (به عنوان منشأ آن متصل است.

این شیوه‌ی آفرینش، آفرینش از هیچ است، به این معنا که حالت به گونه‌ای که قبلاً در من بوده، داده نمی‌شود. من آن را برای خودم می‌سازم. من آن را برای خودم خلق می‌کنم.

من دارم خودم را خلق می‌کنم. برای من. بودن من در جهان

بنابراین، در پاراگراف بعدی، عمل وحدت‌بخش تأمل، هر حالت جدید را با کلیت ملموس ارزیابی می‌کند. من تأمل محدود به درک یک حالت جدید به عنوان چیزی که به این کلیت متصل می‌شود، به عنوان چیزی که با آن ادغام می‌شود، نیست.

این رابطه‌ای را مد نظر دارد که زمان را به عقب برمی‌گرداند و «من» را به عنوان منبع حالت ارائه می‌دهد. من آن را برای خودم ساختم. بسیار خوب.

خب، این روشیه که اون پیش می‌گیره .حالا، ببینیم ۸۸.

یه نگاهی به اونجا بنداز .حالا، یه کم برداریم .بالای ۸۸

پدیدارشناسی به راحتی درک خواهد کرد که آگو می‌تواند همزمان وحدتی ایده‌آل از حالات باشد که اکثر آنها غایب هستند، و یک کلیت انضمامی که کاملاً خود را به شهود واگذار می‌کند .یک درخت یا یک صندلی به هیچ وجه متفاوت از هم وجود ندارند .این یک کلیت انضمامی از حالات است

، و سپس پاراگراف بعدی .آنچه که اساساً مانع از کسب شناخت واقعی از ایگو ، یعنی شناخت واقعی ایگو می‌شود، شیوه‌ی بسیار خاصی است که در آن به آگاهی تأملی داده می‌شود .و در اینجا او تمایزی را مطرح می‌کند که در سراسر کتاب به خوبی بین آگاهی تأملی و غیرتأمل کننده دیده می‌شود

وقتی دارید به سمت تراموا می‌دوید، کاملاً غرق در آن هستید، این آگاهی غیربازتابی است، آگاهی غیربازتابی .اما وقتی به خودتان فکر می‌کنید که دارید به سمت تراموا می‌دوید، مسلماً این آگاهی بازتابی است .بنابراین معنی این اصطلاحات کاملاً واضح است

و او سپس در شماره ۸۸ می‌گوید که یک روش بسیار خاص وجود دارد که در آن ایگو به آگاهی تأملی واگذار می‌شود .ایگو هرگز ظاهر نمی‌شود مگر زمانی که فرد به آن نگاه نمی‌کند .شما، می‌دانید، درون‌نگری می‌کنید و ... سعی می‌کنید خود را ببینید

نگاه تأمل برانگیز باید بر بی‌ربط بودن، یعنی تجربه‌ی زیسته ، تا جایی که از حالت سرچشمه می‌گیرد، متمرکز شود .سپس، در پشت حالت در افق، من از گوشه‌ی چشم ظاهر می‌شود .به محض اینکه نگاهم را به آن معطوف کنم و سعی کنم به آن برسیم، ناپدید می‌شود

دلیلش این است که در تلاش برای درک خود ایگو به عنوان یک ابژه‌ی مستقیم آگاهی، به سطح غیرتأمل آمیز برمی‌گردم .بله، من به خودم نگاه نمی‌کنم، به ایگو نگاه می‌کنم .درست مثل یک خوک چرب شده است؛ نمی‌توانید آن را بگیرید

ایگو همراه با عمل تأملی ناپدید می‌شود .آن حس آزاردهنده‌ی عدم قطعیت که بسیاری از فیلسوفان با قرار دادن چشم در این سوی حالت آگاهی ابراز می‌کردند، از کجا ناشی می‌شود؟ من آن را کجا دیدم؟ چرا، البته در من

و با تأیید اینکه آگاهی باید به خود بازگردد تا چشمی را که در پشت آن است درک کند .و بنابراین دکارت به درون نگاه کرد و گفت، من فکر می‌کنم، بنابراین، آه، من وجود دارم .او حتی گفت، من تصویری از خود به عنوان ذهن دارم

مفهوم، ایده‌ای نامشخص و مبهم است .به عبارت دیگر، من مطمئن نیستم چه چیزی را دریافت کرده‌ام، اما چیزی را دریافت کرده‌ام .خب، سارتر می‌گوید، شما آن را ندارید

چون آنجا نیست .چیزی نیست که آنجا باشد .می‌بینید، «خود» در هر عمل تأملی یا غیرتأملی ، در هر عمل قصدی، یکپارچه، آفریده و شکل می‌گیرد

بنابراین در صفحه ۹۰، او این موضوع را بیشتر بسط می‌دهد. چشمی که اینجا پیدا می‌کنیم به نوعی پشتوانه اعمالی است که من در دنیا انجام می‌دهم. برای مثال، چوب باید به قطعات کوچک شکسته شود تا آتش بگیرد.

باید، این کیفیت چوب است، رابطه عینی چوب با آتش، که باید روشن شود. حالا من دارم چوب را می‌شکنم. این عمل در جهان تحقق می‌یابد.

مفهوم چشم، تکیه‌گاه عینی و تهی عمل است. به همین دلیل است که بدن و تصاویر بدنی می‌توانند با ایفای نقش برای مفهوم چشم به عنوان تحقق وهمی آن، تنزل کامل چشم عینی بازتاب را به مفهوم چشم به کمال برسانند. وقتی می‌گوییم، چوب را می‌شکنم، و شیء، یعنی بدن، را که درگیر شکستن چوب است، می‌بینم و حس می‌کنم، بدن در آنجا به عنوان نمادی مرئی و ملموس برای چشم عمل می‌کند.

بدن چیست؟ بودن در جهان است، بودن من در جهان. این همان چیزی است که بدن به عنوان یک شیء پدیداری دارد. بنابراین، ما مجموعه‌ای از شکست‌ها و انحطاط‌ها را می‌بینیم که یک خودشناسی، این کلمه جدید و خوبی است، خودشناسی به آن می‌پردازد.

انعکاسی، غیر انعکاسی. خب، در نهایت، صفحه ۹۸، پایین صفحه، می‌توانیم تز خود را تدوین کنیم. آگاهی متعالی یک خودانگیختگی غیرشخصی است.

در هر لحظه، بدون اینکه بتوانیم چیزی را قبل از آن تصور کنیم، ذات خود را تعیین می‌کند. وجود مقدم بر ذات است. در هر لحظه، بدون اینکه بتوانیم چیزی را قبل از آن تصور کنیم، ذات خود را تعیین می‌کند.

پیش از آن، از دیدگاه این ذات جدید، صرفاً وجود است. بنابراین، هر لحظه از زندگی آگاهانه ما، آفرینشی از هیچ را بر ما آشکار می‌کند، نه یک نظم جدید، بلکه یک وجود جدید. برای هر یک از ما، چیزی ناراحت‌کننده وجود دارد که در حین عمل، متوجه آن شویم، این آفرینش خستگی‌ناپذیر وجود، که ما خالق آن نیستیم.

در این سطح، انسان این حس را دارد که بی‌وقفه از خود می‌گریزد و تلاش می‌کند چیز دیگری باشد. فرآیند خلاقیت ادامه می‌یابد. بنابراین، حالا، وقتی سارتر می‌گوید اگر خدا مرده باشد، اگر من متعالی وجود نداشته باشد، هر چیزی ممکن است، می‌بینید، منظورش این است که در این عمل خلاقانه‌ی خودانگیخته‌ی تبدیل شدن به یک خود جدید، آزادی مطلق وجود دارد.

زیرا آزادی شما برای عمل به هر شکلی در جهان، همان چیزی است که شما، آزادی شما، عمل شما را همانطور که می‌بینید، خلق خواهد کرد. بنابراین، آنچه ما اینجا داریم چیزی است که او به عنوان آزادی مطلق در نظر می‌گیرد. اکنون، او برعکس این استدلال می‌کند.

اگر آزادی مطلق وجود داشته باشد، هیچ من متعالی نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا اگر من متعالی وجود داشته باشد، آزادی مطلق نخواهد بود؛ بلکه توسط من متعالی از پیش ساختار یافته است. اگر آزادی مطلق وجود داشته باشد، خدای منی‌تواند وجود داشته باشد.

زیرا در آن صورت، نفس (اگو) توسط آنچه خدا ممکن می‌سازد، ساختار می‌یابد. بنابراین، کاری که او با روایت داستایوفسکی می‌کند این است: اگر خدا مرده باشد، پس هر چیزی ممکن است.

بنابراین هر چیزی ممکن است... نه، این مغالطه‌ی تأیید نتیجه است، می‌بینید. اما بسیار خب. او سعی نمی‌کند آن را منطقی استدلال کند.

می‌بینید، او دارد به صورت پدیدارشناختی سعی می‌کند نشان دهد که قضیه از این قرار است. از این گذشته اگر قضیه این باشد که خدایی یا یک من متعالی وجود دارد، پس آن آزادی مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد، می‌بینید. انگار استدلال او چیزی فراتر از این است: اگر خدایی وجود دارد، آزادی مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد.

آزادی مطلق وجود دارد، پس خدایی وجود ندارد، که یک استدلال مودوس تولن مناسب است. خب، برخی افراد اشاره کرده‌اند که آنچه در چنین چیزی وجود دارد، مطلق‌سازی آزادی است، فرآیندی که در عصر روشنگری با تأکید آن بر آزادی از سنت و اقتدار آغاز شد، در کانت با ادعای او بر آزادی اراده، خودمختاری، اراده گسترش یافت، در هگل گسترش یافت، جایی که کل تاریخ تجلی تدریجی آزادی است، به طور کامل‌تر، می‌بینید، و اکنون در سارتر به اوج خود می‌رسد، جایی که به گفته او، این آزادی وحشتناک است. می‌بینید رمانتیک‌گرا دستانش را با شادی از آزادی برای ابراز کامل خود می‌مالد، اما سارتر دستانش را با ناامیدی از وحشتناک بودن این واقعیت که کاری که من انجام می‌دهم می‌تواند کل جهان را منفجر کند، به هم می‌فشد.

هر چیزی ممکن است. خب، قلب این موضوع، مفهوم «خود» است. آیا شما از او پیروی می‌کنید؟ به نظرم. او موضع نسبتاً ثابتی دارد.

من فکر می‌کنم او در توصیف پدیدارشناختی اشتباه کرده است، و می‌خواهم دفعه‌ی بعد در این مورد توضیحاتی بدهم.